



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2013

Göttliche Einwohnung : Die Schechina-Motivik in der paulinischen Theologie

Vollenweider, Samuel

Abstract: Die Motivik der Schekina, der Einwohnung Gottes als biblisch-jüdischem Theologumenon, wird in den Briefen des Apostels Paulus untersucht: Es zeigt sich eine ekklesiologische, eine pneumatologische und eine christologische Perspektive. Thematisch zeigt sich eine Verdichtung des metaphorischen Redens vom „Einwohnen“ Gottes, Christi und des Geistes einerseits in Bezug auf die Kirche als ganze und andererseits in Bezug auf die einzelnen Glaubenden. Die die Einwohnungsmetaphorik steht dabei in Wechselwirkung mit anderen Traditionsfeldern, die in der antiken Kultur weite Verbreitung erlangt haben: „Besessenheit“ (possession) einerseits (besonders in Form der mantischen Inspiration) und die philosophisch-theologische Kategorie der Partizipation andererseits.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-66492>
Book Section

Originally published at:

Vollenweider, Samuel (2013). Göttliche Einwohnung : Die Schechina-Motivik in der paulinischen Theologie. In: Janowski, Bernd; Popkes, Enno. Das Geheimnis der Gegenwart Gottes : Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum. Tübingen: Mohr Siebeck, 213-217.

in: B. JANOWSKI / E. POPKES (Hg.), Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum, Tübingen 2013 (WUNT), 203–217.

Samuel Vollenweider

Göttliche Einwohnung

Die Schechina-Motivik in der paulinischen Theologie

[203] Gottes Wohnungsnahme unter den Menschen bildet ein Theologumenon, das zu einem bedeutsamen Baustein der Biblischen Theologie jüngerer Zeit avanciert ist.¹ In besonderem Mass eignet es sich für einen Brückenschlag zwischen Judentum und Christentum. In den nachstehenden Zeilen versuche ich, seine Tragfähigkeit in einem speziellen Teilbereich, nämlich in den paulinischen Briefen, zu prüfen. Unser Rundgang besteht in *drei exegetischen Teilen*, die durch den Gedanken der Präsenz von Mächten mit einem göttlichen Status zusammen gehalten werden. Schon eine flüchtige Durchmusterung des Vokabulars lässt erkennen, dass Paulus auf das göttliche „Einwohnen“ in einem *ekklesiologischen*, einem *pneumatologischen* und einem *christologischen* Kontext zu sprechen kommt. Ich werde mich zunächst an einzelnen Textzusammenhängen orientieren,² um im letzten, vierten Teil eine Gesamtperspektive zu gewinnen.

1. Göttliches Wohnen in der Gemeinschaft der Glaubenden

1. Wir beginnen mit einer notorisch als schwierig wahrgenommenen Passage im 2. *Korintherbrief* (6,16):

„Wie verträgt sich der Tempel Gottes mit den Götzen? Denn wir sind der Tempel des lebendigen Gottes (ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος), wie Gott gesagt hat (Lev 26,11f): ‚Ich werde bei ihnen wohnen (ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς) und unter ihnen wandeln, und ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein.‘“

¹ Vgl. B. JANOWSKI, „Ich will in eurer Mitte wohnen“. Struktur und Genese der exilischen Schechina-Theologie, in: ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, I, Neukirchen ²2004, 119–147; ders., Gottes Weisheit in Jerusalem. Sirach 24 und die biblische Schekina-Theologie, in: H. LICHTENBERGER / U. MITTMANN-RICHERT (Hg.), Biblical Figures in Deuterocanonical and cognate Literature, Yearbook 2008, Berlin 2009, 1–29; P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1, Göttingen ³2005, 158; 188; Bd. 2, 1999, 7; 10; 234–236; K. LEHMKÜHLER, Inhabitation. Die Einwohnung Gottes im Menschen, FSÖTh 104, Göttingen 2004, 16f; 19–52; in systematischer Perspektive 287–336.

² Die Übersetzungen orientieren sich meist an der Zürcher Bibel, Zürich 2007 (²2012).

Die christliche Gemeinde wird mit dem Tempel des lebendigen Gottes identifiziert; als Schriftbeleg wird ein Vers aus dem Heiligkeitgesetz (Lev 26,11f) angeführt, arrangiert in einer Katene von Schriftziten. Die gesamte Passage 6,14–7,1 drängt zur Absonderung von den Ungläubigen; in ihrem Zentrum steht die Selbstidentifikation der christlichen Gemeinde mit dem Tempel. Der Abschnitt stellt die Auslegung deshalb vor grosse Probleme, weil er einerseits aus dem Kontext herauszufallen scheint, andererseits unter dem Verdacht einer nicht-paulinischen Interpolation steht – das Problem der Integrität verbindet sich also mit demjenigen der Authentizität.³ Die kultische Metaphorik, die markant an einige Qumrantexte erinnert,⁴ begründet mit ihrer Heiligkeitskonzeption die strikte Abgrenzung der Christusgläubigen von ihrer satanischen Umwelt. Trotz der Sperrigkeit unserer Verse ist die Exegese gut beraten, diese als authentische paulinische Aussagen im vorgegebenen Kontext zu interpretieren und von der relativ aufwändigen Interpolationshypothese abzusehen.⁵ Der Apostel suggeriert seinen von ihm entfremdeten Adressaten, dass es nur eine einzige Alternative gibt: Gemeinschaft mit ihm oder aber mit den Ungläubigen (6,11–13; 7,2–4).

2. Wir nehmen diesen Text zum Anlass, beiläufig auf Überlieferungen der Paulustradition hinzuweisen, in denen das göttliche Einwohnen unter den Glaubenden weit offener wahrgenommen wird. Ein geradezu universalistisches und dynamisches Kontrastprogramm scheint der *Epheserbrief* zu entwerfen:⁶ Die Kirche schliesst als Leib Christi die „Fülle dessen, der alles in allem erfüllt“, also Gottes, in sich (1,22f):

³ Vgl. Th. SCHMELLER, *Der zweite Brief an die Korinther*, Bd. 1, EKK VIII/1, Neukirchen 2010, 369–371. Schmeller hält den Abschnitt für einen paulinischen Text, der aus einem ursprünglich anderen Kontext stammt (nämlich zwischen Kap 9 und 10) und den der Redaktor von 2Kor an dieser Stelle eingefügt hat (378–382). Das vom Apostel geschriebene oder jedenfalls rezipierte Textstück trage das Profil der Jerusalemer Urgemeinde, „um die Gemeinschaft zwischen Paulus und der Urgemeinde zu demonstrieren“ (382).

⁴ Vgl. G. KLINZING, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament*, StUNT 7, Göttingen 1971, 172–182. Nicht eigens genannt wird unsere Passage in: St. BEYERLE / J. FREY (Hg.), *Qumran aktuell. Texte und Themen der Schriften vom Toten Meer*, BThSt 120, Neukirchen 2011.

⁵ Mit M. VAHRENHORST, *Kultische Sprache in den Paulusbriefen*, WUNT 230, Tübingen 2008, 206f; M. WOLTER, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen 2011, 30f. Die zugespitzte Gegenthese vertritt z.B. H.D. BETZ, der den Abschnitt sogar für ein antipaulinisches Fragment (!) hält: *Der Galaterbrief*, dt. Übs. München 1988, 554–557.

⁶ Zum Programm von Eph vgl. meinen Aufsatz: *Das Urchristentum als Religionsgemeinschaft der Entgrenzung*, in: F. SCHWEITZER (Hg.), *Kommunikation über Grenzen*, VWGTh 33, Gütersloh 2009, 55–71: hier 55–57; sowie H. LICHTENBERGER, *Das Motiv der Einwohnung Gottes in der Ekklesiologie des Epheserbriefs*, in diesem Band ■.

„... alles hat er (Gott) ihm (Christus) unter die Füße gelegt, und ihn hat er als alles überragendes Haupt der Kirche gegeben; sie ist sein Leib, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt.“

In 2,19–22 wird die Kirche aus Juden und Heiden mit dem Tempel Gottes korreliert, in dem Gott im Geist Wohnung nimmt:

„Ihr seid vielmehr Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten – der Schlussstein ist Christus Jesus selbst. Durch ihn wird der ganze Bau zusammengehalten und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn, durch ihn werdet auch ihr mit eingebaut in die Wohnung Gottes (κατοικητήριον τοῦ θεοῦ) im Geist.“

Der Gegensatz zu 2Kor 6 muss freilich relativiert werden: Eph situiert die Glaubenden nicht weniger entschieden in einem kosmischen Kampf zwischen Licht und Finsternis (6,10–17; vgl. 5,8.11).

3. Wir kehren zurück zum Apostel. Die Identifikation der Gemeinde mit dem Gottestempel verbindet sich ähnlich wie in 2Kor 6 auch in *1Kor 3,16f* mit kultmetaphorischen Reinheitsvorstellungen:⁷

„Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und dass Gottes Geist in euch wohnt (ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν)? Wer den Tempel Gottes zerstört, den wird Gott zerstören; denn der Tempel Gottes ist heilig – und das seid ihr.“

Während Paulus im vorherigen Abschnitt (3,10–15) für die apostolischen Mitarbeiter und womöglich überhaupt für die Christenmenschen eine Trennung von Person und Werk im göttlichen Gericht herausstellt, sagt er hier Übeltätern bzw. Irrlehrern rundweg das Verderben an.⁸ Das göttliche Einwohnen sondert also auch hier einen heilvollen Raum des Lebens ab von einem todgeweihten Raum. Es kann als sicher gelten, dass Paulus an unserer Stelle urchristliche, vielleicht sogar urgemeindliche Tradition wiedergibt.⁹ Die Jerusalemer Gemeinde der „Heiligen“ hat sich selber als Gottestempel gedeutet – hierin

⁷ Zur Kult-Metaphorik vgl. besonders den Exkurs bei VAHRENHORST, Sprache (s. Anm. 5), 148–152. Nach der Drucklegung ist erschienen: Y. LIU, Temple Purity in 1–2 Corinthians, WUNT II/343, Tübingen 2013.

⁸ Zur Gerichtsthematik von V. 16f im Kontext von 3,5–4,5 vgl. M. KONRADT, Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor, BZNW 117, Berlin 2003, 278–284; J.M. BARCLAY, Believers and the „Last Judgment“ in Paul. Rethinking Grace and Recompense, in: H.-J. ECKSTEIN (Hg.), Eschatologie – Eschatology, WUNT 272, Tübingen 2011, 195–208: hier 207f.

⁹ Als urgemeindliche Überlieferung wird 1Kor 3,16f identifiziert bei J. BECKER, Die Gemeinde als Tempel Gottes und die Tora, in: D. SÄNGER / M. KONRADT (Hg.), Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament, FS Ch. BURCHARD, NTOA 57, Göttingen / Fribourg 2006, 9–25. Becker rückt die Urgemeinde recht weit ab vom Tempelkult („mit der Pneumatologie aus 1Kor 3,16f tritt man in eine andere Welt“, 23).

wiederum mit Qumran vergleichbar –, ¹⁰ ihre Leiter gelten als dessen „Säulen“ (Gal 2,9). Die Vorstellung von der Kirche als einem sündenfreien Raum teilt Paulus mit seiner Tradition.¹¹ Die Formel „wisst ihr nicht“ indiziert christliches Konsenswissen.

Nun bietet 1Kor 3,16 gegenüber 2Kor 6 eine bedeutungsvolle Variation: Der Gottestempel wird charakterisiert als ein Raum, in dem der heilige *Geist* waltet. Näher entfaltet wird dies nicht. Urchristlicher Spiritualität und Theologie zufolge macht sich im Gottesgeist Gott selber erfahrbar. Die Geistgabe selber geht ihrerseits mit einer bestimmten Normativität einher. Die kultische Metaphorik erlaubt eine ethische Zuspitzung;¹² „Heiligkeit“ bemisst sich an dem, was im Raum desjenigen Gottes, der Jesus Christus von den Toten auferweckt hat, massgeblich ist (1Kor 6,11.14).

Das Stichwort Geist gibt uns den Anlass, die Brücke zu einem zweiten Komplex zu schlagen.

2. Geisteinwohnung

1. Was 1Kor 3,16 in Bezug auf das Kollektiv der christlichen Gemeinde nur gerade konstatiert, wird wenig später in 6,19 individuell artikuliert: Illegitimer sexueller Kontakt kontaminiert den Leib, der spezifisch als Tempel des in den Glaubenden wirkenden Gottesgeistes verbildlicht wird.

„Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch wirkt und den ihr von Gott habt, und dass ihr nicht euch selbst gehört?“

In unserer Passage (6,12–20) häufen sich Verweise auf christliches Basiswissen – dreimal fragt Paulus „wisst ihr nicht?!“ (V. 15.16.19). Interessant nimmt sich insbesondere das Ineinanderblenden von christologischen und pneumatologischen Perspektiven aus (V. 15f); es ist der Geist, der die Teilhabe an Christus und seinem Leib ermöglicht (V. 17). Im Hintergrund zeichnet sich wiederum eine von Haus aus kultmetaphorische Konfiguration ab; die Reinheit kraft der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft kontrastiert mit den sexuellen Interaktionen einiger Korinther. Bei diesen geht es nicht etwa um einen

¹⁰ Vgl. KLINZING, Umdeutung (s. Anm. 4), 50–93; VAHRENHORST, Sprache (s. Anm. 5), 46–49; 149.

¹¹ Vgl. H. Umbach, In Christus getauft – von der Sünde befreit. Die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus, FRLANT 181, Göttingen 1999, besonders 313–315.

¹² M. GIELEN spricht von einer „*Spiritualität der Kreativität*“, die in den vielfältigen Handlungsbezügen des Alltags auf die Führung des einzelnen und der Gemeinde durch den Geist vertraut: „Lösch den Geist nicht aus, verachtet prophetisches Reden nicht!“ Zur Grundlegung einer christlichen Spiritualität bei Paulus, in: dies., Paulus im Gespräch. Themen paulinischer Theologie, BWANT 186, Stuttgart 2009, 131–157; hier 144.

programmatischen „gnostischen Libertinismus“ – so eine These der älteren Forschung –, sondern viel schlichter um das postbaptismale Fortführen des paganen *Way of life*.¹³ Mit dem Verweis auf Gott als Besitzer der Glaubenden (V. 19b/20) verschiebt sich die Metaphorik vom Kult zu Eigentumsverhältnissen, also zum rechtlich-merkantilen Bereich. Wir halten an dieser Stelle vor allem die Fokussierung der Tempelsymbolik auf *Individuen* fest.

2. Die Metaphorik des göttlichen Wohnstattnehmens findet im *Römerbrief* eine eigentümliche Profilierung. Die Beschreibung der Freiheit der Glaubenden in Röm 8,1–17 arbeitet mit der Antithese zweier Mächte, von Geist und Fleisch. Der Geist ist es, der die Identität der Glaubenden konstituiert. Im Zentrum unserer Aufmerksamkeit stehen V. 9–11.

„Ihr aber lasst euch nicht vom Fleisch bestimmen, sondern vom Geist, wenn wirklich der Geist Gottes in euch wohnt (εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν). Wer aber den Geist Christi nicht hat, der gehört nicht zu ihm. Wenn aber Christus in euch ist, dann ist der Leib zwar tot um der Sünde willen, der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen. Wenn aber der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt.“

Die Passage gibt eine Reihe aufschlussreicher Korrelationen zu erkennen:

- a. Die *Teilhabe* der Glaubenden am Geist Gottes („im Geist“) wird in V. 9a als *Wohnen* des Geistes in den Glaubenden artikuliert.¹⁴ Wir konstatieren eine bemerkenswerte Inversion der lokalen Metaphorik, auf die zurückzukommen ist. Zugleich wird deutlich, dass die Geist-präsenz *individuell*, also nicht nur kollektiv akzentuiert wird.¹⁵
- b. Der Geist Gottes wird in V. 9b als Geist *Christi* identifiziert, ähnlich wie in 1Kor 6 eine christologische (V. 15–17) und eine pneumatologische Figur (V. 19) kombiniert werden.

¹³ Vgl. R. KIRCHHOFF, Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu *porne* und *porneia* in 1 Kor 6,12–20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten, StUNT 18, Göttingen 1994, 110f; 196f; und die Diskussion bei D. ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, KEK 5, Göttingen 2010, 229–234.

¹⁴ Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. meinen Aufsatz: Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie, in: S. VOLLENWEIDER, Horizonte neutestamentlicher Christologie, WUNT 144, Tübingen 2002, 163–192; hier 169–172.

¹⁵ Vgl. zum Hintergrund R. JEWETT, The Question of the ‚Apportioned Spirit‘ in Paul’s Letters, in: G.N. STANTON u.a. (Hg.), The Holy Spirit and Christian Origins, FS J.D.G. DUNN, Grand Rapids 2004, 193–206. – Auf medizinische Vorstellungen von der Präsenz des Pneuma im Organismus verweist T.W. MARTIN, Paul’s pneumatological Statements and ancient medical Texts, in: J. FOTOPOULOS (Hg.), The New Testament and early Christian Literature in Greco-Roman Context, FS D.E. AUNE, NT.S 122, Leiden 2006, 105–126. Die medizinischen Texte zeigen aber m.E. die Fremdheit, mit der die christliche Pneumatologie ihre antiken Rezipienten konfrontierte, vgl. dazu T. PAIGE, Who believes in „Spirit“? Πνεῦμα in pagan Usage and Implications for the gentile Christian Mission, HThR 95 (2002) 417–436.

Ebenso verbindet sich die Korrelation auch hier mit einem Eigentumsanspruch oder besser: mit einer Zugehörigkeitsaussage.

- c. V. 10 variiert die Geistespräsenz zur *Christuspräsenz*. Das Ineinanderblenden von Geist und (erhöhtem) Christus, dem wir bereits in 1Kor 6,17 begegnet sind, findet sich vielfach in den paulinischen Briefen (vgl. 1Kor 15,45; 2Kor 3,17).
- d. V. 11 pointiert die Christuspräsenz als Präsenz des Geistes Gottes, der Jesus von den Toten auferweckt hat. Dieser Geist hat *anthropologische* Relevanz: Er stellt nicht nur die Quelle des pneumatischen Lebens der Glaubenden in der Gegenwart dar, sondern verbürgt auch die zukünftige Auferstehung der Leiber.¹⁶
- e. Schliesslich stellt der Kontext klar, dass der so umschriebene Geist konstitutiv ist für das Ethos der Christusgläubigen.

Die Einwohnung des Geistes in den einzelnen Gläubigen hat ein auffallendes Gegenbild in Röm 7, wo einem gängigen exegetischen Verständnis zufolge das Sein des unerlösten Menschen retrospektiv geschildert wird. Hier ist es die Sünde, die im Menschen „wohnt“ und das Böse wirkt (7,17–20). Das Bildfeld weist nicht zufällig auf *Besessenheit*, hier durch die dämonisch personifizierte Sündenmacht.

In der *Jesusüberlieferung* findet sich ein eigentümliches Pendant, nämlich die hübsche exorzistische Belehrung in der Logienquelle (Lk 11,24–26 par), die warnend von der Rückkehr des unreinen Geistes in das gefegte und geschmückte Haus berichtet. Nur am Rand ist hinzuweisen auf sehr verbreitete, ausgesprochen *volkstümliche anthropologische Modelle*, in denen der Mensch bewohnt wird von Geistern verschiedener Provenienz. Zu erinnern ist etwa an die altchristliche monastische Literatur, aber auch an den Hirten des Hermas. Insbesondere die *Testamente der zwölf Patriarchen* arbeiten in starkem Ausmass mit der Einwohnungsmotivik. Neben der traditionellen endzeitlichen Einwohnung Gottes im Tempel (TestLev 5,2)¹⁷ sticht das Gegenüber von Gottes Wohnen und Beliairs Wohnen ins Auge (TestDan 5,1). Den Bösen wird „der Teufel bewohnen wie sein eigenes Gefäss“ (TestNaf 8,6), umgekehrt „wohnt der Herr“ im Mann mit gutem Sinn „und erleuchtet seine Seele“ (TestBen 6,4). Gott nimmt insbesondere Wohnung bei denjenigen, die sich sexuell zu beherrschen in der Lage sind (TestJos 10,2–4).¹⁸

¹⁶ Zum Zusammenhang von Geist und Leben, der in der Auferstehung Jesu wirksam ist, vgl. M. WOLTER, Der heilige Geist bei Paulus, in: J. FREY / D. SATTler (Hg.), Heiliger Geist, JBTh 24, 2011, 93–119.

¹⁷ Bei TestNaf 8,3 dürfte es sich um eine christliche Bildung handeln.

¹⁸ Vgl. dazu M. KONRADT, Sexualethik in den Testamenten zwölf Patriarchen, erscheint in: ders. / E. SCHLÄPFER (Hg.), Anthropology and Ethics in Early Judaism and the New Testament – Reciprocal Perceptions, WUNT, Tübingen 2013.

TestXII artikulieren die Pneumatologie also in einem dualistischen Rahmenwerk; im Menschenherz streiten gute und böse Geister, Licht und Finsternis. Röm 7/8 bietet demgegenüber das Modell der *zeitlichen* Sequenz von Vorher und Nachher, freilich so, dass gerade auch die Gegenwart der Glaubenden von einer *Gleichzeitigkeit* des *Nichtgleichzeitigen* bestimmt ist (vgl. Röm 8,5–8).

Der Kontext unserer kleinen Passage in Röm 8 zielt in dieselbe Richtung, wie es Röm 7 in Bezug auf die im Unerlösten wirkende Sünde tut: Die Glaubenden werden nicht nur im Kraftfeld des Geistes geortet, sondern auch ihr *Verhalten* ist als Resonanz auf dessen Wirken anzusprechen. Ein gutes Stück weit wird der Geist zum Handlungssubjekt. Geist wie Fleisch erscheinen als die das Verhalten bestimmenden Mächte (V. 5–7); die Glaubenden als Gotteskinder sind „vom Geist Gottes getrieben“ (V. 14; vgl. Gal 5,18). Gleich im Anschluss daran ist es der Geist der Kindschaft, in dem die Glaubenden Gott als Vater anrufen (V. 15f). An diesem Punkt ist die analoge Argumentation in *Gal 4,6* aufschlussreich: Der Geist des Gottessohns selber ruft in den Herzen der Glaubenden Gott als Vater an. Es zeichnet sich geradezu ein Subjektwechsel ab; das menschliche Subjekt wird dezentriert zugunsten der göttlichen Macht.¹⁹

Auch die Interzession, die das Pneuma laut der anschliessenden Passage (Röm 8,26f) ausübt, lässt sich noch in diesem Einwohnungskontext verorten: Der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an. Das Bildfeld interferiert nun aber mit einer anderen Szenerie, nämlich einer himmlischen. Wenn der Geist die Übermittlung des Gebets ausübt, übernimmt er eine Funktion, die im jüdischen Bereich sonst vornehmlich Engeln vor dem Gottesthron zusteht. Er wird zum Hermeneuten des menschlichen Herzens. Wir halten am Rand fest, dass noch das gottentsprechende Beten des Geistes, seine unsagbaren Seufzer, den Widerhall jenes Seufzens darstellt, das die gesamte unerlöste Schöpfung durchdringt (8,22)²⁰ – das Leiden wird also nicht überstiegen. Insofern stellt der Geist, der in der Tiefe der Menschenherzen Wohnstatt nimmt und doch mit Gott verbunden bleibt, die Kommunikation zwischen Tiefe und Höhe, zwischen Erde und Himmel sicher.

3. Die „unaussprechlichen Seufzer“ des Geistes haben uns bereits in einen Bereich geleitet, der die Motivik des göttlichen Einwohnens noch von einer anderen Seite her artikuliert: pneumatische und ekstatische Phänomene, wie sie uns in Glossolalie und Prophetie begegnen. Paulus beschäftigt sich mit ihnen in *1Kor 14*. Es spricht viel dafür, in der Zungenrede eine Himmelsprache, genauer eine Engelsprache zu erkennen, an der die Menschen Anteil

¹⁹ Vgl. VOLLENWEIDER, Geist (s. Anm. 14), 189f.

²⁰ Vgl. S. VOLLENWEIDER, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt, FRLANT 147, Göttingen 1989, 383f.

gewinnen.²¹ Laut der paulinischen Darstellung wird in diesem Prozess der diskursive Verstand, der Nūs, weitgehend ausgeschaltet (V. 2.4.14). Im Unterschied dazu bietet die Prophetie, die von Haus aus auch von Gott eingegebene Rede ist, verständliche Rede, leistet also die Integration von Pneuma und Verstand. Sie erweist sich damit als die ekklesiologisch bessere Option.

Urchristlich-prophetische Aktivität hat erhebliche missionarische Effekte. Die prophetische Aufdeckung der Herzentiefen, die an nichtgläubigen Gottesdienstbesuchern geschieht, resultiert V. 23–25 zufolge im Gottesbekenntnis der Betroffenen:²² „Wahrhaft, Gott ist in eurer Mitte!“

Die Passage zu Prophetie und Glossolie, die zum angemessenen gottesdienstlichen Verhalten anleiten will, gibt recht deutlich den weiten Horizont zu erkennen, der beides, Zungenrede wie Prophetie, verständlich macht: das Modell der *mantischen Inspiration*, das sich in je spezifischen Variationen kulturübergreifend beschreiben lässt. Die Spannweite, die allein der antike Mittelmeerraum zu erkennen gibt, ist erheblich, sie reicht vom Orakelwesen des delphischen Typs über den dionysischen Enthusiasmus und die Sibyllistik bis zur subtilen Inspiration von Dichtern und Denkern. Auch in religionspsychologischer Perspektive haben wir mit einem breiten Spektrum von Phänomenen zu rechnen, das sich von rasender Besessenheit über verschiedenartige Trancezustände bis zur reinen literarischen Topik erstreckt.²³

²¹ Zum Hintergrund vgl. H.-J. KLAUCK: Mit Engelszungen?, in: ders., Religion und Gesellschaft im frühen Christentum, WUNT 152, Tübingen 2003, 145–167; ders., Von Cassandra bis zur Gnosis, aaO. 119–144; C. TIBBS, Religious Experience of the Pneuma. Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14, WUNT II/230, Tübingen 2007, 215–268; 269–277; D. ZELLER, Offene Fragen zum urchristlichen ‚Reden im Geist‘, in: W. KRAUS (Hg.), Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte, BZNW 163, Berlin 2009, 231–246 (wonach die Zungenrede nicht als „hellenistische Version der Prophetie“ in Betracht komme und nicht auf Korinth beschränkt sei); ders., 1Kor (s. Anm. 13), 433–437 (Exkurs); U. LUZ, Die korinthische Gemeindeprophetie im Kontext urchristlicher Prophetie, in: C.J. BELEZOS (Hg.), ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΠΑΥΛΟΣ ΚΑΙ ΚΟΡΙΝΘΟΣ, Korinth 2009, II, 272–293 („Glossolie von Anfang an ein vielgestaltiges und vieldeutiges Phänomen“, 288f; vgl. 293).

²² Anspielung auf Jes 45,14, wo Angehörige von Fremdvölkern sprechen. WOLTER, Geist (s. Anm. 16), 117, stellt fest, „dass Paulus der christlichen Gemeinde etwas zuschreibt, was er von den einzelnen Christen niemals sagt, dass nämlich Gott selbst in ihr anwesend ist“. Zum Hintergrund vgl. St.J. CHESTER, Divine Madness? Speaking in Tongues in 1 Corinthians 14.23, JSNT 27 (2005) 417–446 mit dem Hinweis auf den „göttlichen Wahnsinn“.

²³ Vgl. meinen Aufsatz: Aussergewöhnliche Bewusstseinszustände und die urchristliche Religion. Eine alternative Stimme zur psychologischen Exegese, in: G. THEISSEN / P. VON GEMÜNDEN (Hg.), Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums, Gütersloh 2007, 73–90.

Ein für die Antike klassisches Interpretationsmodell bietet Platons Beschreibung des Enthusiasmus, die Orakeltradition und dichterische Inspiration einander angleicht:²⁴

„Sämtliche grossen Epiker schaffen all ihre schönen Dichtungen nicht aus einer blossen Kunstfertigkeit heraus, sondern weil sie gottbegeistert und besessen sind (οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι), und mit den grossen Lyrikern geht es ebenso. [...] Wenn ihnen (den Begeisterten) nämlich der Gott die Vernunft raubt und sie und die Orakelverkünder und göttlichen Seher als seine Diener gebraucht, so geschieht es deshalb, damit wir, die ihnen zuhören, auch wissen, dass nicht sie selbst, die ja gar nicht bei Sinnen sind, so kostbare Dinge sagen, sondern dass es der Gott selbst ist, der redet und durch ihren Mund zu uns spricht.“

Gegenüber diesem irrationalistischen Paradigma göttlicher Inspiration äussert später Plutarch, der delphische Priester, schwerwiegende Bedenken: Der Gott behandle seine Propheten doch nicht als Bauchredner, das sei unter seiner Würde.²⁵ Plutarch selber favorisiert synergistische Modelle.

Es ist nun aufschlussreich, dass wir ausgerechnet beim jüdischen Religionsphilosophen Philon von Alexandria dem extremsten irrationalistischen Modell prophetischer Inspiration begegnen.²⁶ Wahrscheinlich hat sein dezidiert theozentrisches Gottesverständnis zusammen mit der Existenz einer Sammlung inspirierter heiliger Schriften die Radikalisierung des manischen Modells ermöglicht. Nicht zufällig stossen wir auch für den anderen Charakterzug der Glossolie, das Lautwerden einer Himmelsprache, wieder im jüdisch-hellenistischen Raum auf die wichtigsten Analogien: Das apokryphe *Testament Hiobs* erzählt von den Töchtern Hiobs, die kraft ihrer wunderbaren Gürtel „begeistert in engelhafter Sprache reden und einen Hymnus zu Gott hinauf senden gleich dem Hymnengesang der Engel“.²⁷ Im Unterschied zur urchristlichen Glossolie handelt es sich bei dieser Engelsprache freilich nicht *eo ipso* um unverständliche Rede. Ausserdem kommt sie zwar unter Trance, aber nicht unter völliger Ausschaltung diskursiver Kompetenzen zustande.

Wir beenden unseren kleinen Exkurs. Er zeigt, dass die Einwohnungsmotivik in intensiver Wechselwirkung steht mit anderen *eigenständigen* Motivfeldern, die sich kulturübergreifend erheben lassen. Wenden wir uns nun wieder Paulus zu, so knüpfen wir an die Beobachtung an, dass der Apostel die Einwohnung des Geistes mit derjenigen des Christus korreliert. Die *Perichorese von Geist und erhöhtem Christus*, ein gängiges urchristliches

²⁴ Platon, Ion 533e; dt. Übs. R. RUFENER.

²⁵ Plut., def or 9 :414e; vgl. VOLLENWEIDER, Geist (s. Anm. 14), 170f.

²⁶ Vgl. her 263–266; som 1,118f; spec 4,49; Mos 1,283. – Die reiche Einwohnungsmetaphorik bei Philon verdiente eine eigene Untersuchung.

²⁷ TestHi 48,2; 49,1; 50,2.

Theologumenon,²⁸ führt uns zu einem dritten Kontext, dem für unsere Fragestellung grosse Tragweite zukommt.

3. Christuseinwohnung

1. Nicht anders als bei der pneumatischen Einwohnung lässt sich auch bei ihrem *christologischen* Pendant eine kollektive und eine individuelle Variante erheben. Neben dem prozessualen Bild von Gal 4,19, das nicht Wohnmetaphorik, sondern Gynäkologie aufbietet – die Formung des Christusembryos im Raum der Gemeinde, dem auf Seiten des Apostels der Geburtsschmerz entspricht –, sind 2Kor 13,3 und 5 aufschlussreich. Christi Präsenz in der Gemeinde steht in Wechselwirkung mit dessen individueller Präsenz im Apostel selber:

„Ihr verlangt ja einen Beweis dafür, dass Christus in mir spricht (τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ), der sich euch gegenüber nicht als schwach erweist, sondern stark ist unter euch. [...] Macht an euch selbst die Probe, ob ihr im Glauben seid, prüft euch selbst! Erkennt ihr nicht an euch selbst, dass Jesus Christus in euch ist? Wenn es nicht so ist, taugt ihr nichts.“

Dabei kommt es zu einer eigentümlichen Rollenverteilung, die das Gesamtprofil des 2. Korintherbriefs kennzeichnet, verdichtet in den Kapiteln 10 bis 13: Der gekreuzigte und auferstandene Christus ist so unter den Glaubenden gegenwärtig, dass seine Schwäche auf die Seite des Apostels, seine Auferstehungsmacht aber auf die Seite der Gemeinde zu stehen kommt; die Kreuzförmigkeit des apostolischen Dienst arbeitet dem österlich bestimmten Leben im gemeindlichen Raum zu. Tatsächlich stellt die Christusförmigkeit des Apostolats ein Hauptthema des Briefs (oder eines seiner Teile) dar, verdichtet in 12,9f:

„Und er (sc. Christus, der Herr) hat mir gesagt: ‚Du hast genug an meiner Gnade, denn die Kraft findet ihre Vollendung am Ort der Schwachheit.‘ So rühme ich mich lieber meiner Schwachheit, damit die Kraft Christi bei mir Wohnung nehme (ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ’ ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ).“

Paulus rühmt sich hier seiner Schwäche, um einer anderen Macht Raum zu geben²⁹ – einer Macht, deren Stärke gerade in ihrer Schwäche besteht: die Dynamis des Christus als des Gekreuzigten. Etwas holzschnittartig zugespitzt:

²⁸ Vgl. speziell für das paulinische Christentum M. FATEHI, *The Spirit's Relation to the risen Lord in Paul. An Examination of its christological Implications*, WUNT II/128, Tübingen 2000, besonders 275–308; WOLTER, *Paulus* (s. Anm. 5), 169–172.

²⁹ Vgl. H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief*, KEK ⁹6, Göttingen 1924 (= 1970), 392: Deutlich „ist hier die ‚Macht des Christus‘ als eine Hypostase vorgestellt, die der Sophia, dem Logos, der Schekhina und der δόξα vergleichbar, sich auf den Menschen niederlässt“.

Paulus überbietet die anabatische Himmelfahrtsmystik von 12,1–5 durch die katabatische Christumystik.

2. Tatsächlich hat Paulus sein apostolisches Wirken als Wirksamwerden des in ihm einwohnenden Christus gedeutet.³⁰ Er tritt als *Herold* seines Herrn in Erscheinung, der zur Versöhnung einlädt (2Kor 5,20). Je nach Kontext und Argumentation stehen dabei machtvollen Zeichen und Wunder im Fokus (Röm 15,18f; 2Kor 12,12), von Haus aus eigentlich Effekte des Pneuma, oder aber Manifestationen von Schwäche und Niedrigkeit (2Kor 1,5; 4,10–13; 10,7–11; Gal 6,17; Phil 3,10). Nur am Rand ist festzuhalten, dass sich gerade hier die Einwohnungsmotivik mit epiphanialer Topik verbindet, ein Zusammenhang, auf den wir zurückzukommen haben. Besondere Aufmerksamkeit verdient Gal 2,19f, wo Paulus sein eigenes Sterben im Bekehrungsgeschehen mit dem Leben zugunsten Gottes kontrastiert:

„Denn ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich für Gott lebe. Ich bin mitgekreuzigt mit Christus: Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir (ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός); sofern ich jetzt noch im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat.“

In seiner kreuzförmigen apostolischen Existenz kommt das Auferstehungsleben des Christus zum Zug; die Einwohnung Christi betreibt die Dezentrierung des Subjekts (V. 20).

Das Stichwort der Damaskuserfahrung, worin laut Gal 1,16 „Gott seinen Sohn in mir (ἐν ἐμοί) offenbart“, gibt Anlass, eine Hypothese zu formulieren, die „Geistmystik“ und „Christumystik“ einander zuzuordnen versucht:³¹ Während das Reden von Geisteinwohnung allgemein christliche Erfahrung und christliches Wissen reflektiert, bringt sich im Reden von der Christuseinwohnung die spezifische Berufungserfahrung des Apostels zu Gehör. Er ist ein von Christus Ergriffener (Phil 3,12).³² Allerdings gilt es, die Kontrastierung nicht zu forcieren. Wenn sich Paulus als ein von Christus Erfüllter, gleichsam als Χριστοφόρος, präsentiert, dann stellt er seinen Lesern ein Modell zur Verfügung, mit

³⁰ Vgl. zum Hintergrund J.M.G. BARCLAY, „By the Grace of God I am what I am“. Grace and Agency in Philo and Paul, in: ders. / S.J. GATHERCOLE (Hg.), *Divine and human Agency in Paul and his cultural Environment*, LNTS 335, London 2006, 140–157; ders., *Grace and the Transformation of Agency in Christ*, in: *Redefining first-century Jewish and Christian Identities*, FS E.P. SANDERS, Christianity and Judaism in Antiquity Series 16, Notre Dame, Ind. 2008, 372–389.

³¹ Zur Berechtigung, bei Paulus von Mystik zu sprechen, vgl. die Überlegungen von U. LUZ, *Paul as Mystic*, in: STANTON, *Spirit* (s. Anm. 15), 131–143; G. THEISSEN, *Paulus und die Mystik. Der eine und einzige Gott und die Transformation des Menschen*, erscheint in: ZThK 110 (2013).

³² Phil 3,12c bezieht sich nochmals auf die biographische Passage V. 4b–9a zurück, zumal auf die Bekehrungsschilderung (V. 7–9a).

dem sie sich identifizieren und an dem sie sich ausrichten können. „Geistmystik“ und „Christusmystik“ stehen also in enger Wechselwirkung, ist doch Christus als Geist in den Gläubenden gegenwärtig. Die individuelle Christuseinwohnung wird so zu einem geläufigen Element christlicher Sprache.³³

3. Es ist Zeit, eine auffällige Leerstelle zu benennen: Was sich in den echten Paulinen nicht findet, ist dasjenige, was wir von der frühjüdischen Traditionsbildung in ihrer urchristlichen Relektüre her unbedingt erwarten würden: Die Interpretation des Kommens Christi, seiner Inkarnation, als Einwohnungsgeschehen, sei es Gottes selber, sei es des präexistenten Gottessohns. Diesen uns aus dem Johannesprolog bekannten Schritt vollziehen explizit erst die Paulusschüler. Dem Kolosserbrief zufolge nimmt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig Wohnung in Jesus Christus (Kol 2,9f; 1,19).³⁴ Auch nach dem Epheserbrief durchdringt Gott das All mit seiner Fülle, die in Christus und seinem Leib, der Kirche, zur Manifestation kommt (1.10.23; 4,1).³⁵ Wir lassen die Frage offen, ob die von uns konstatierte Leerstelle einfach zufälliger Natur ist – auch das wäre ernsthaft zu bedenken – oder ob sie mit der dezidiert *österlichen* Theologie des Apostels einhergeht: Obschon der Apostel mit seiner urchristlichen Tradition die Überzeugung von der Inkarnation Christi teilt (vgl. Gal 4,4f; Röm 8,3; Phil 2,6–8; 2Kor 8,9), ruht der Fokus seiner Christusfrömmigkeit auf dem von Gott *auferweckten Gekreuzigten*.

4. Bilanz und Ausblick

Wir versuchen, einige grundsätzliche Überlegungen zum Stellenwert der Einwohnungstopik zu formulieren.

1. Die Durchmusterung der paulinischen Briefe hat ergeben, dass sich das Reden vom „Einwohnen“ Gottes, Christi und des Geistes an zwei Punkten markant verdichtet, nämlich in Bezug auf die *Kirche als ganze* und in Bezug auf die *einzelnen Gläubenden*. In der *ekklesiologischen* Perspektive dominiert die überkommene biblisch-jüdische Tempelmetaphorik und damit eine Heiligkeits- und Reinheitskonzeption, die auf Abgrenzung gegenüber der Umwelt und ihren Standards zielt.

³³ Vgl. z.B. Eph 3,17; Ignatius, Eph 15,3; hier auch von der Einwohnung Gottes im Leib, Phld 7,2; Tatian, or 15; von den Herzen Barn 6,15f; Diogn 11,4; PGL 703a. Die Tempelsymbolik wird mit der platonischen Angleichung an Gott korreliert bei Silv 12 (NHC VII/4, 108,14–34: „Lass ihn [sc. Christus] eingehen in den Tempel, der in dir ist“), mit Anspielung auf 1Kor 3,17.

³⁴ Die Schechina-Bezüge werden besonders herausgestellt bei Ch. STETTLER, Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15–20, WUNT II/131, Tübingen 2000, 252–265; 340f.

³⁵ Vgl. oben bei Anm. 6.

Zugleich ermöglicht die Tempelsymbolik die Identitätsbestimmung christlicher Gemeinden als herausragendem oder sogar exklusivem Ort göttlicher Präsenz. Paulus erscheint hier weitgehend als Rezipient gemeinchristlichen Traditionsguts. Dies besagt keineswegs, wie es in der Exegese nur zu oft behauptet worden ist, dass dieses Traditionsgut in seiner Theologie lediglich einen peripheren Stellenwert beanspruchen kann. Das Bild der Gemeinde als sündenfreiem Raum kraft ihrer Teilhabe an Gottes Heiligkeit ist eine der tragenden Säulen der paulinischen Ekklesiologie. Paulus' Reden vom kollektiven Wohnen des Geistes in der Gemeinde (1Kor 3,16; Röm 8,9a) geht auf jüdische Schechina-Überlieferungen zurück.³⁶

Die auf die *Einzelnen* fokussierte Einwohnungsmotivik erweist sich demgegenüber als weit unbestimmter und offener; sie ist anschlussfähig für zahlreiche thematische Amplifikationen. In ihrer pneumatologischen Brechung ragt die anthropologische Selbstdeutung heraus – die Glaubenden führen eine „liminale“ Existenz zwischen alter und neuer Weltzeit, zwischen den überkommenen kulturellen Standards ihrer sarkischen Herkunft und den Ansprüchen der geistgewirkten „neuen Schöpfung“. ³⁷ Der Geist fungiert damit als Brückenbauer in horizontaler wie in vertikaler Dimension. Paulus selber akzentuiert sein Geistverständnis von seiner Christologie her – der Geist ist der Geist des *Gekreuzigten*. In ihrer *christologischen* Brechung weist die Einwohnungsmetaphorik hingegen stärker auf das apostolische und missionarische Wirken von Paulus selber zurück.

2. An mindestens zwei Punkten zeigt sich, wie die Einwohnungsmetaphorik in Wechselwirkung mit *anderen Bildfeldern* gerät, die traditionsgeschichtlich in unterschiedliche und weiter gespannte kulturelle Kontexte verweisen. Zum einen ist das Modell mantischer Inspiration zu nennen, oder noch mehr verallgemeinert: das religionsgeschichtlich universale Feld von ‚Besessenheit‘ (*possession*), das in der modernen Kulturanthropologie grosses Interesse findet.³⁸ Hier stossen wir religionspsychologisch auf Trancezustände, die als Subjektwechsel gedeutet werden – der *deus internus* vergegenwärtigt sich.³⁹ Zum anderen wird

³⁶ Die rabbinischen Überlieferungen vom Einwohnen des *Geistes* scheinen allerdings traditions- geschichtlich sekundär zu sein gegenüber dem Einwohnen der Schechina; vgl. P. SCHÄFER, Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur, StANT 28, München 1972, 140–143 (mit dem Hinweis auf die Sonderstellung des babylonischen Talmud).

³⁷ Zur Kategorie vgl. Ch. Strecker, Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, FRLANT 185, Göttingen 1999

³⁸ Vgl. den Überblick bei H. ZINSER, Art. Besessenheit, HRG 2, 1990, 131–135; ferner E. BOURGUIGNON (Hg.), Religion, altered States of Consciousness, and social Change, Columbus 1973; F.D. GOODMAN, Trance, Gütersloh 1992; dies., Die andere Wirklichkeit, dt. Übs. München 1994; dies., Art. Besessenheit I., RGG ⁴¹, 1998, 1359f.

³⁹ Vgl. zum Hintergrund J. HAUSSLEITER, Art. Deus Internus, RAC 3, 1957, 794–842.

die Einwohnung gerade in der paulinischen Theologie komplementiert durch *Partizipationsfiguren*. Dem Christus oder dem Geist in den Glaubenden korrespondiert deren Existenz *in* Christus bzw. *im* Geist. Paulus' Reden von der Konformität der Glaubenden oder spezifisch des Apostels mit Christus hat hier ihren wichtigsten Haftpunkt. Partizipationsvorstellungen weisen wieder weit über die Einwohnungsvorstellungen hinaus; religionsgeschichtlich gehen sie zu guten Teilen auf ursprünglich platonische Figuren zurück, die etwa auch bei Philon rezipiert und transformiert werden. Diese Beobachtungen sind deshalb wichtig, weil sie die begrenzte Reichweite der von Haus aus biblischen Schechina-Überlieferungen in Erinnerung rufen.

3. Wir weiten den Blick. Es empfiehlt sich nicht, Biblische Theologie primär allein von der Schechina her zu konstruieren. Vielmehr gilt es, sich die eindruckliche *Pluralität von neutestamentlichen Figuren* vor Augen zu führen, die alle auf ihre Weise die *göttliche Gegenwart* zur Sprache bringen. Der Schechina-Motivik in ihrer räumlichen und sozialen Variationsbreite gesellen sich etwa *epiphaniale Figuren* bei, die wiederum zusammen mit ihrer theophanen Variation kulturübergreifenden Kontexten zugehören. Göttliches Einwohnen ist so gesehen eine besondere Gestalt von göttlicher Präsenz, die sich durch Stabilität und Intimität auszeichnet. Zu erinnern ist weiterhin an Figuren im Bereich der Angelologie, die ihren Ausgangspunkt beim altorientalischen Botenmodell nehmen, nämlich bei der Transparenz des Sendenden im Gesandten: Im Engel ist die Gottheit selber präsent. Das Frühchristentum hat Jesus Christus ein gutes Stück weit auch angelomorphe Züge verliehen.⁴⁰ Vom Amt des Boten bietet sich wiederum ein Brückenschlag zu weitgestreuten Vermittlungsmodellen an, die aus dem politisch-diplomatischen Bereich stammen. So richtet Paulus an Christi statt den Dienst der Versöhnung aus (2Kor 5,20). Einen besonderen Stellenwert haben sodann sakramentale und anamnetische Figuren, in denen sich der Christus vergegenwärtigt. Das Lukas-evangelium inszeniert sogar eine stilgerechte verborgene Epiphanie: Die Emmausjünger erkennen den auferstandenen Herrn erst beim Brechen des Brots (Lk 24,30f). Das Matthäusevangelium dehnt seinerseits die im gottesdienstlichen Geschehen verdichtete Gegenwart Christi auf den gesamten Weg der Nachfolge, die Gemeinschaft der Glaubenden, aus: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20; vgl. 1,23; 28,20). Jesus rückt damit an die Stelle, die der jüdische Glaube der mit dem Volk mitwandernden Schechina zumisst.⁴¹ Noch weiter greifen kosmologisch-biologische Modelle aus, die die Gegenwart Gottes im Kosmos und im Lebensstrom herausstellen (vgl. die Areopagrede, Apg 17,27f). Aussagen dieser

⁴⁰ Vgl. meine Hinweise in: Zwischen Monotheismus und Engelchristologie. Überlegungen zur Frühgeschichte des Christusblaubens, in: VOLLENWEIDER, Horizonte (s. Anm. 14), 3–27.

⁴¹ Vgl. U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, III, EKK I/3, Neukirchen 1997, 53.

Art berühren sich dementsprechend mit solchen, die einer pantheistisch orientierten Religiosität entstammen.⁴²

Es ist nicht ratsam, gegenüber dieser unhintergehbaren Pluralität des Redens von Gottes Gegenwart ein bestimmtes Modell zu privilegieren. Interessant ist vielmehr ihre gemeinsame Stossrichtung. Die vielfältigen Figuren versuchen, das so paradoxe wie kreative Spannungsfeld zu bearbeiten, das die neutestamentliche Verkündigung aufbaut: die Ortung der Gegenwart des einen und einzigen Gottes „in einem Winkel“ (Apg 26,26), im Wirken Jesu von Nazareth, und damit die Verankerung des Redens vom lebendigen Gott ausgerechnet in dessen Gegenteil, im Abgrund des Kreuzestodes. Diesem elementaren Spannungsverhältnis kann offenkundig nur eine breite Pluriformität von Versprechungen gerecht werden.

4. Möglicherweise sind wir gut beraten, zu unserem Interesse an „Vorstellungen“, an „Konzeptionen“, an „Traditionskomplexen“ in Distanz zu treten. Gewiss haben derartige traditionsgeschichtliche Sortierungen den heuristischen Vorteil, dass sie in der unendlichen Vielfalt religiöser Symbolisierung phänomenologische Orientierung und historische Genealogisierung ermöglichen. Es besteht aber auch die Gefahr, dass sie den Zugang zur Bildersprache, zur Kreativität und Lebendigkeit von Metaphern, verstellen. Es könnte ja sein, dass gerade das so schlichte wie dichte Reden vom göttlichen „Wohnen“ und „Zelten“ einen hermeneutischen Mehrwert hat diesseits aller Konzeptualisierung und Konventionalisierung durch die mannigfaltigen imposanten Traditionsströme, die der vorliegende Sammelband dokumentiert. Gerade die so prägnante wie schlichte Metapher des „Wohnens“ Gottes erinnert von fern an eine gute alte evangelische Überzeugung: Die Sprache selber bietet der Gotteseinwohnung eine Stätte an.

5. Wir schliessen aber nicht mit einem Lob des Wortes (Joh 1,14a!), sondern mit einem nachdenklichen Ton. Es handelt sich um ein Moment, das die biblische, jüdische und christliche Schechina-Theologie von ihren Anfängen an begleitet, aber in diesen Zeilen bisher kaum zu Wort gekommen ist: Das Wohnung Nehmen hat seine Kehrseite, das Wegziehen und Abscheiden (vgl. Ez 10). Die Metapher des Zeltens hält den Exodus in Erinnerung. In den Evangelien ist es den Jüngern auf dem Verklärungsberg nicht verstattet, ihre Zelte aufzuschlagen (Mk 9,5 parr). Der Menschensohn ruft sie aus der Himmelshöhe zurück auf seinen von Unruhe erfüllten Weg (Lk 9,58 par):

„Die Füchse haben Höhlen, und die Vögel des Himmels haben Nester (κατασκηνώσεις), der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann.“

⁴² Eine eigentümliche Variation, die vielleicht schon den *Christus patibilis* späterer manichäischer Texte vorbereitet, bietet EvThom 77,2: „Spaltet ein Stück Holz – ich bin da. Hebt den Stein auf, und ihr werdet mich dort finden“ (AcA I/1, 518).